



Images Re-vues

Histoire, anthropologie et théorie de l'art

4 | 2007

Objets mis en signe

La croix Yekuana

Interprétations mythiques et graphiques de la croix chrétienne chez les Yekuana d'Amazonie vénézuélienne

Pierre Déléage



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/imagesrevues/150>

ISSN : 1778-3801

Éditeur :

Centre d'Histoire et Théorie des Arts, Groupe d'Anthropologie Historique de l'Occident Médiéval,
Laboratoire d'Anthropologie Sociale, UMR 8210 Anthropologie et Histoire des Mondes Antiques

Référence électronique

Pierre Déléage, « La croix Yekuana », *Images Re-vues* [En ligne], 4 | 2007, document 10, mis en ligne le 01 janvier 2007, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/imagesrevues/150>

Ce document a été généré automatiquement le 30 avril 2019.



Images Re-vues est mise à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale 4.0 International.

La croix Yekuana

Interprétations mythiques et graphiques de la croix chrétienne chez les Yekuana d'Amazonie vénézuélienne

Pierre Déléage

- 1 Il existe, au sein de la grande diversité des univers mentaux et culturels des humains, un petit nombre d'images que l'on pourrait qualifier de « bonnes à penser ». Il s'agit de formes simples : par exemple, l'étoile, le losange, le cercle, le zigzag, le carré ou la croix. De telles images sont utilisées dans des environnements sociaux et mentaux extrêmement hétérogènes et, à chaque fois, elles sont dotées d'une signification et d'un usage propres à la culture au sein de laquelle elles viennent s'inscrire.
- 2 L'existence de ce répertoire d'images communes a attiré depuis longtemps l'attention. Le problème se posa de manière paradigmatique lorsque les missionnaires chrétiens découvrirent les nombreuses croix des Indiens d'Amérique. Fallait-il considérer ces croix non chrétiennes comme des survivances d'une lointaine évangélisation oubliée ou devait-on penser, par exemple par le biais d'une comparaison avec l'iconographie égyptienne, que la croix était un symbole universel de la vie éternelle¹ ? On reconnaît dans ces deux alternatives une même préoccupation génétique qui donnera naissance aux deux courants de pensée qui produisirent les travaux les plus abondants dans le domaine des études comparées de l'art. D'un côté on cherchait l'origine géographique et culturelle d'un motif afin d'en retracer les déplacements, les transformations et la dissémination (école diffusionniste) et de l'autre on tentait d'inférer les traits sémantiques communs aux multiples occurrences de ces motifs (psychologie jungienne). L'oeuvre monumentale de Carl Schuster, éditée par Edmund Carpenter², est la tentative la plus impressionnante de joindre ces deux approches, amendées, en une seule synthèse. La tâche est demeurée inachevée, ce qui était probablement dans sa nature même, et elle n'a guère convaincu.
- 3 Car entre-temps, ces deux problématiques avaient été discréditées par deux grands fondateurs institutionnels de l'anthropologie : Franz Boas et Claude Lévi-Strauss. Pour le premier, la coïncidence indéniable que l'on pouvait repérer entre la forme des motifs graphiques de cultures pourtant fort éloignées ne devait pas poser problème : elle ne témoignait que de la recherche, technologique et cognitive, d'une forme parfaite dont les

caractéristiques ne pouvaient guère qu'être universelles dans la mesure où elles reflétaient certaines lois psychologiques fondamentales - la préférence pour l'ordre, la répétition ou la symétrie³. Pour le second, l'approche structurale semblait opératoire dans la mesure où elle expliquait la similitude des formes graphiques en les reliant à des analogies dans la structure des sociétés qui les confectionnaient⁴.

- 4 Chacune des quatre approches que nous avons très brièvement résumées pourrait être légitimement développée et fournir d'intéressants éclairages sur l'ubiquité des formes simples. C'est pourtant une autre perspective que nous voulons développer ici. Le problème que nous souhaitons poser peut être formulé ainsi : comment les formes simples atteignent-elles la saillance particulière qui permet d'en comprendre l'omniprésence dans des cultures radicalement hétérogènes ? À la suite de Carlo Severi⁵, nous considérerons que cette singulière intensité résulte du fait qu'une « représentation mentale liée à une trace matérielle inscrite sur un support peut excéder ce que l'image donne à voir »⁶. C'est donc aux représentations mentales associées aux formes simples que nous allons nous attacher.
- 5 Pour ce faire, nous avons choisi un type de contexte qui permet de faire ressortir la complexité propre aux formes simples. Dans la mesure où celles-ci sont susceptibles d'une part de transiter d'une culture à l'autre et d'autre part d'être associées, selon les cultures, à des représentations extrêmement différentes, il nous a semblé qu'une situation de rencontre interculturelle fournirait un champ d'étude idéal. C'est pour cela que nous avons souhaité analyser la manière dont une société amérindienne, les Yekuana d'Amazonie vénézuélienne⁷, a interprété la croix que lui donnèrent à voir les représentants d'une autre société, les missionnaires chrétiens. Dans ce contexte, la croix, en tant que forme simple, devient « un instrument puissant permettant la production de multiples sens »⁸ : les Yekuana ont opéré simultanément, dans leur mythologie et dans leur graphisme, un processus de condensation des représentations mentales associées de manière iconique à leur propre croix et à celle des chrétiens.

Wanadi dans la mythologie yekuana

- 6 La tradition mythologique des Yekuana a été traduite et publiée par un géologue, Marc de Civrieux. Entre 1950, lorsqu'il découvrit les Yekuana lors d'une expédition franco-vénézuélienne aux sources de l'Orénoque, et 1970, date de la publication de son livre, *Mitología Makiritare*⁹, de Civrieux collabora avec Manuel Velásquez afin de recueillir, de traduire puis d'éditer une première compilation de récits mythiques¹⁰.
- 7 Parmi les nombreux récits de ce corpus, se détache une série cohérente de mythes dont la portée est véritablement cosmogonique. Ceux-ci mettent en scène un personnage, *Wanadi*, qui peut être considéré comme le héros culturel des Yekuana. *Wanadi* est présenté comme un chamane résidant au Ciel (*kahuña*) ; il envoie sur Terre ses *damodede* qui sont les responsables de diverses genèses mythiques. Les *damodede* sont la modalité ontologique sous laquelle les chamanes ordinaires voyagent d'un lieu à un autre au cours de leurs rituels. Les Yekuana ne qualifieraient probablement pas ces voyages de « mentaux » ; il n'en reste pas moins que le *damodede* se définit par son opposition au corps du chamane - il est, si l'on veut, son « esprit ». Dans le contexte de la mythologie de *Wanadi*, le terme *damodede* est souvent traduit par « messenger », quelquefois par « avatar » ou « manifestation » ; le missionnaire Daniel de Barandíaran proposa même, en puisant dans sa propre tradition, l'équivalent « ange »¹¹.

- 8 Le premier messenger de *Wanadi*, *Seruhe Ianadi*, est le responsable de la genèse d'un personnage qui restera l'ennemi intime de *Wanadi* tout au long de ses aventures mythiques : *Odosha*, connu également sous les noms de *Kahú*, *Kahushawa* et *Woroto*¹². Autant *Wanadi* est la plupart du temps présenté comme un personnage bon et généreux, autant *Odosha* incarne le mal dans tous ses multiples aspects ; l'opposition constante de ces deux personnages confère une indéniable tonalité manichéenne à la mythologie yekuana - ce qui est peu courant au sein des cultures amazoniennes.
- 9 Le deuxième messenger de *Wanadi*, *Nadei'umadi*, engendra sa propre mère, la tua puis la ressuscita, sur une toile de fond constituée par son conflit continu avec *Odosha*¹³. Le troisième messenger, *Attawanadi*, créa d'une part les maisons et d'autre part les humains. Le récit de la genèse des humains raconte la création du premier homme, *Wahnatu*, et de la première femme, *Wetashi*, tous deux modelés à partir d'argile. Ce furent là les premiers *So'to*, auto-dénomination des Yekuana¹⁴. *Wanadi* est donc véritablement le créateur des Yekuana dans un récit qui paraît évoquer celui de la genèse biblique¹⁵. Cette genèse est suivie d'une série de récits narrant les mésaventures de *Wanadi* avec les différents groupes humains qu'il crée, la plupart du temps à cause de l'influence néfaste d'*Odosha* qui prend le contrôle de certaines des créations de son ennemi.

Wanadi dans le répertoire graphique yekuana

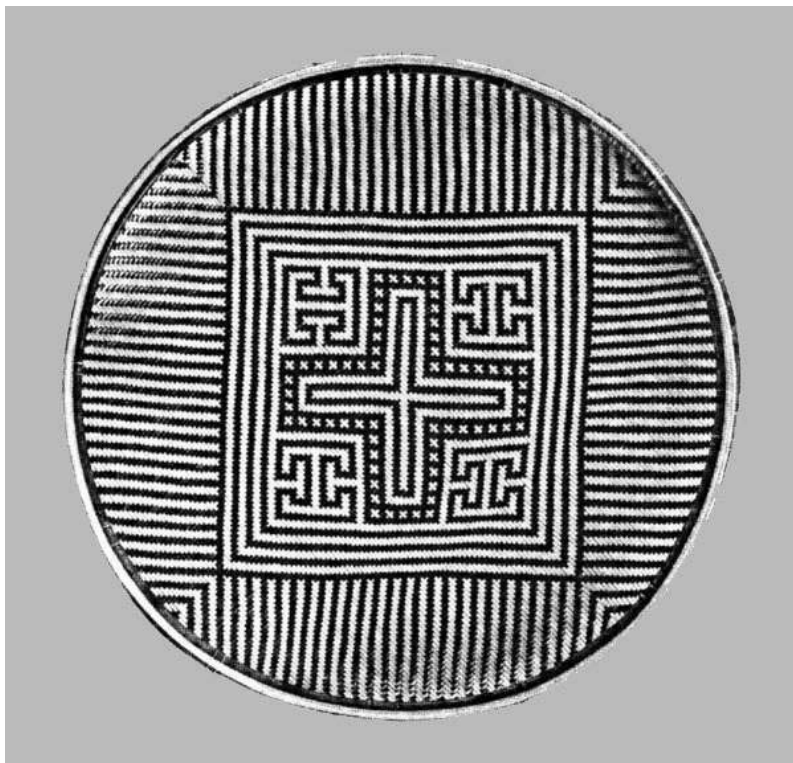
Fig.1.

image

Panier yekuana *waja tomennato* orné du motif *Wanadi motai*. Dans GUSS David 1989. *To Weave and Sing. Art, Symbol, and Narrative in the South American Rain Forest*. Berkeley : University of California Press., p. 205-207, planche 34.

Cliché : Richard Tod. Museum of Cultural History, UCLA

Fig.2.



Panier yekuana *waja tomennato* orné du motif *Wanadi motai*. Dans GUSS David 1989. *To Weave and Sing. Art, Symbol, and Narrative in the South American Rain Forest*. Berkeley : University of California Press., p. 205-207, planche 35.

Cliché : Phillip Galgiani

Fig.3.

image

Panier yekuana *waja tomennato* orné du motif *Wanadi motai*. Dans GUSS David 1989. *To Weave and Sing. Art, Symbol, and Narrative in the South American Rain Forest*. Berkeley : University of California Press., p. 205-207, planches 36.

Cliché : Richard Tod. Museum of Cultural History, UCLA

Fig.4.

image

Panier yekuana *waja tomennato* orné du motif *Wanadi motai*. Dans MATTÉI-MULLER, Marie-Claude, 1999. « Cestería. Sello y metamorfosis de una identidad cultural », *Orinoco-Parima. Comunidades indígenas del Sur de Venezuela. La colección Cisneros* (ed) Wenzel Jacob. Ostfildern-Ruit : Hatje Cantz, p. 126-155, p. 132.

Cliché : Edgardo González Niño. Fundación Cisneros

- 10 Au sein de la culture yekuana, *Wanadi* ne fait pas seulement l'objet de narrations orales : il est également représenté sur certains paniers. En effet, la vannerie tressée en bichromie fut, au moins au début du XX^e siècle, omniprésente parmi les peuples des Guyanes et du Haut Amazone¹⁶ ; les Yekuana sont très probablement ceux qui ont su le mieux maintenir cette tradition et ce, de manière active, variée et innovante¹⁷.

- 11 La bichromie permet au confectionneur de faire apparaître des motifs sur la surface du panier. Ainsi, certains paniers, utilisés par les Yekuana pour servir le manioc au cours des repas et appelés *waja tomennato*, sont ornés de divers motifs nommés¹⁸. Un de ces motifs, le *Wanadi motai*, se réfère tout à fait explicitement au personnage mythique.
- 12 Paul Henley et Marie-Claude Mattéi-Müller ont toutefois remarqué un aspect intéressant de ce genre de dénomination de motifs, du moins chez les Panare, voisins des Yekuana. Il s'agirait en fait de « rationalisations *post hoc* »¹⁹ : le nom attribué à chacun des motifs serait un terme choisi, en quelque sorte, après la confection d'un certain type de motif (et la forme du motif ne résulterait que du choix d'un certain type de technique). Ce serait moins les motifs nommés qui se transmettraient que les techniques permettant de les créer. Ils appuient cette idée sur le fait que, « parmi les Panare, il n'y a quasiment pas d'uniformité au sein des interprétations conférées aux motifs »²⁰. En dehors des motifs évidemment figuratifs, d'origine récente²¹, et du motif composé de carrés emboîtés, nommé « tortue »²², tous les motifs simples ou « géométriques » sont dénués de nom systématique.
- 13 Les Yekuana ont adopté une stratégie de dénomination de leurs motifs en partie différente. Loin de ne conférer un nom qu'à leurs seuls motifs évidemment représentatifs, ils ont également choisi de nommer certains de leurs motifs les plus abstraits. Pour ce faire, ils ont eu recours aux récits de leur corpus mythologique²³. C'est ainsi qu'ils ont donné au motif de la croix le nom *Wanadi motai* - « épaules de *Wanadi* » (Fig. 1-4).

Fig.5.

image

Wanadi tonoro, pic de Malherbe (*Campephilus Melanoleucos*). Dessin de John Gwyne dans GUSS David, 1989. *To Weave and Sing. Art, Symbol, and Narrative in the South American Rain Forest*. Berkeley, p. 118.

- 14 La forme même de la croix est expliquée par ce nom. En effet, dans plusieurs récits, *Wanadi* apparaît sous la forme d'un oiseau, le pic de Malherbe (*Campephilus Melanoleucos*)²⁴. Il est alors décrit comme un *damodede*, une des multiples manifestations de *Wanadi*. Ce lien privilégié entre *Wanadi* et l'oiseau est présent jusque dans le nom ordinaire de ce dernier, *Wanadi tonoro*. Or, le pic de Malherbe a ceci de particulier qu'un chevron blanc se dessine très nettement sur le plumage de son dos (Fig. 5). Dès lors, la forme de la croix est pensée comme l'articulation de deux chevrons opposés symétriquement ; c'est pour cela, expliquent les Yekuana, que le motif est appelé, par un raccourci condensant plusieurs niveaux sémantiques, « épaules de *Wanadi* »²⁵. La croix yekuana peut donc être considérée comme une figuration métonymique de *Wanadi* : ses chevrons représentent les « épaules » d'un oiseau qui, dans ce contexte, est un substitut du personnage mythologique.
- 15 Contrairement aux Micmacs qui, dans l'état de nos connaissances, ne possédaient pas de motif traditionnel prenant la forme de la croix, les Yekuana, lorsqu'ils découvrirent la croix chrétienne, non seulement disposaient d'un tel motif dans leur répertoire graphique, mais de plus avaient conféré à sa forme même une motivation iconique précise. Et cette motivation leur permettait de considérer le motif de la croix comme la « représentation » du personnage central de leur mythologie, *Wanadi*²⁶. Comment dès lors les Yekuana appréhendèrent-ils la croix que ne manquèrent de leur présenter les Européens, en particulier les missionnaires ? Celle-ci avait en effet la même forme que la leur, mais elle était dotée d'une toute autre motivation iconique, se référant *in fine* à un

tout autre mythe. La réponse à cette question passe par un examen plus poussé de la mythologie yekuana.

Épistémologie mythologique

- 16 En Amazonie, comme ailleurs, les narrateurs de mythes considèrent, de manière à la fois systématique et explicite, qu'ils ne font que répéter les récits qu'ils énoncent. Le narrateur n'est pas l'auteur du mythe, il n'en est que le dépositaire. Les récits mythologiques des Yekuana doivent donc être pensés en fonction de deux aspects : ils racontent la geste de nombreux personnages mythiques, dont *Wanadi* et *Odosha*, et ils ont été transmis aux Yekuana par cette classe d'êtres, les « êtres anciens » (*sadashe*)²⁷. Cette épistémologie de la mythologie yekuana fait d'ailleurs l'objet d'un beau récit.
- 17 Pour le comprendre, il faut dès maintenant préciser que le contenu des narrations mythiques chez les Yekuana emprunte deux modalités distinctes d'expression. La première est, en quelque sorte, d'ordre prosaïque. Elle « constitue une partie des loisirs quotidiens des hommes, des femmes et des enfants »²⁸. Des mythes sont alors racontés, à la fin de la journée, entre les relations d'expéditions de chasse et le récit des événements d'un voyage récent, par exemple. Ils viennent s'inscrire dans les conversations ordinaires, à ceci près qu'ils se présentent comme des citations des paroles des êtres anciens.
- 18 La seconde modalité d'expression est rituelle. Les narrations mythiques se présentent alors sous une forme chantée et leur énonciation se limite au contexte d'un certain nombre de rituels qui peuvent avoir lieu lors de l'inauguration d'une nouvelle grande maison, de l'ouverture de nouveaux essarts ou encore du retour de voyageurs longtemps absents²⁹. Ces chants utilisent un langage ésotérique dont nous ne connaissons pas les mécanismes car les Yekuana interdisent formellement leur enregistrement et leur transcription³⁰. Mais nous savons que ce langage est celui des « êtres anciens »³¹. Dans ce contexte rituel, ce n'est pas seulement le contenu des mythes qui est hérité des ancêtres, mais aussi la forme de leur expression.
- 19 Le mythe décrivant l'origine de ces rituels explique très clairement cette épistémologie. Le rituel est pensé comme l'imitation, par les premiers humains, du rituel des anciens, qui vont enseigner leurs chants au premier homme : « C'est notre voix, dirent-ils, tu dois apprendre nos paroles, nos chants dans toute leur exactitude [...]. Écoute, puis répète. Ne les oublie jamais »³². Ensuite l'homme réalisera le premier rituel devant la première femme : observant cet homme revêtu de multiples parures, transmises par les ancêtres, parlant un langage non humain, elle ne le reconnaîtra pas et le considérera comme un être céleste. Elle ne verra ni n'entendra les nombreux êtres venus du Ciel pour participer au rituel : elle n'entendra les chants que lorsqu'ils seront répétés par l'homme. Et comme les paroles des chants lui demeureront obscures, elle sera confortée dans son illusion : elle n'a pas affaire à un humain mais à un *sadashe*, un être ancien³³.
- 20 Ce récit apparaît ainsi comme une leçon d'épistémologie yekuana. Son principe constant est que les narrations mythiques proviennent, de manière ultime, des êtres anciens. Simplement, lorsque ces narrations sont exprimées par les hommes sous forme de chants ésotériques au cours d'un rituel, les femmes ne considèrent pas seulement que les paroles proviennent des ancêtres, mais aussi que celui qui les énonce est lui-même un ancêtre. Lorsque les narrations font l'objet de récits ordinaires, sous une forme prosaïque, ils

peuvent alors être énoncés aussi bien par les hommes que par les femmes³⁴, et la distinction entre les humains et les ancêtres est à la fois maintenue et explicitée³⁵.

Innovations mythologiques

- 21 La mythologie yekuana, comme nombre d'autres traditions mythologiques³⁶, se pense donc elle-même comme une imitation, une répétition ou une citation des être anciens. Un tel contexte rend très problématiques les innovations. Et pourtant, chez les Yekuana comme ailleurs, la mythologie ne cesse de se transformer au fil de sa transmission de génération à génération. Il ne faut certes pas exagérer l'importance de ces modifications : il est très probable, si l'on en croit l'exemple d'autres cultures, que ces récits aient acquis une indéniable stabilité. Celle-ci a pu être renforcée par la dualité des modes d'expression mythique yekuana : les chants ésotériques, objets d'un apprentissage initiatique fortement ritualisé où la mémorisation exacte est hautement valorisée, ont du concourir à la stabilisation du contenu des récits. Au sein des récits prosaïques, les seuls auxquels nous ayons accès, la multitude de noms de lieux et de personnages fait très certainement écho à ces chants rituels qui peuvent prendre la forme de « longues listes de noms »³⁷.
- 22 C'est cependant aux innovations mythologiques que nous allons maintenant nous intéresser. Celles-ci ne s'improvisent pas : comme elles ne sont pas reconnues comme telles, elles viennent s'inscrire dans la logique narrative du corpus mythologique. En dehors des altérations dues aux propriétés de la mémoire humaine, on peut considérer que les innovations mythologiques s'inscrivent au sein de deux logiques : celle de l'emprunt et celle de l'étiologie des éléments nouveaux qui s'introduisent dans la vie et la culture d'une société.
- 23 Les emprunts aux narrations d'une autre culture sont rarement fidèles : les nouveaux récits sont transformés afin de s'adapter aux attentes et aux habitudes de leur culture d'accueil. Ainsi, par exemple, les auteurs qui compilèrent, au XIX^e siècle, les mythes des Micmacs d'Amérique du Nord ne manquèrent jamais de relever l'origine européenne de nombre de leurs récits³⁸. De la même manière, on peut repérer divers emprunts jusque dans la mythologie chantée des Yekuana.
- 24 Fait rare, nous disposons d'une traduction « prosaïque » d'un de ces chants, publiée par Daniel de Barandiáran³⁹ :

Un homme kariña naviguait en pirogue sur l'Orénoque
 Ce n'était pas une pirogue yekuana, c'était un bateau
 Fait de planches, comme ceux des Espagnols
 Il naviguait dans les rapides d'Atures et de Maypures
 Une baleine (*hayèna*) engloutit le Kariña et sa pirogue
 Kariña passa une nuit dans le ventre du poisson
 Il utilisa sa pirogue pour faire du feu
 À l'intérieur du ventre de la baleine
 Sous l'effet de la chaleur, la baleine se dilata
 Elle ouvrit son immense bouche et mourut
 Kariña s'enfuit alors par le gosier ouvert
- 25 Il est toujours possible de discuter sur l'origine, autochtone ou étrangère, d'un récit. Pourtant, dans ce cas précis, le contexte paraît assez clair : le personnage du récit est un Kariña, peuple qui fut longtemps l'intermédiaire (esclavagiste ou marchand) entre les Yekuana et les Européens. Son embarcation n'est pas une pirogue, mais un bateau « comme ceux des Espagnols ». Le terme yekuana désignant la baleine, *hayèna*, est de

toute évidence un emprunt à l'espagnol *ballena*. On peut donc sans trop de risque voir dans ce récit un emprunt à la tradition biblique : au récit de Jonas avalé par la baleine⁴⁰. Le récit est toutefois adapté : d'une part, l'épisode du feu est un ajout et d'autre part l'ancrage géographique est traduit dans les coordonnées des Yekuana - Orénoque, Atures ou Maypures.

- 26 Une autre forme d'innovation mythologique résulte du caractère étiologique de nombre de ces récits. Les récits mythiques retracent souvent la genèse ou l'origine des composants du monde : sa géographie, ses habitants, humains ou non, ou encore les coutumes et la culture matérielle d'une société. Or, l'arrivée des Européens, qui date de la fin du XVIII^e siècle en ce qui concerne les Yekuana⁴¹, constitua un événement que la mythologie se devait d'intégrer au sein de son système étiologique.
- 27 Et en effet, la mythologie yekuana, telle que nous la connaissons à travers les éditions successives du livre de Marc de Civrieux, offre une réflexion complexe et subtile sur l'origine des sociétés étrangères, et en particulier sur celle des Blancs. La genèse des Blancs, par *Wanadi*, s'inscrit à la suite de celle des Yekuana, et avant celle des Puinave et des Shidishana (groupe yanomami)⁴². Cependant, contrairement aux Puinaves et aux Shidishane, les Blancs apparaissent sous trois aspects, correspondant à trois noms distincts, qui permettent aux Yekuana de décrire en détail les relations ambivalentes qu'ils entretenaient avec eux.
- 28 Le premier nom est *Iaranavi*. Les *Iaranavi* sont de riches commerçants ; ils sont qualifiés, dans un récit, de « marchands du magasin de *Wanadi* »⁴³. Il est possible d'entretenir avec eux une relation d'échange pensée comme équitable et honnête⁴⁴. Ils sont les « maîtres » de marchandises telles que les artefacts métalliques, les vêtements, ou la verroterie et ils en font commerce avec les Yekuana. Un récit les identifie explicitement aux marchands hollandais avec lesquels les Yekuana entretenaient des rapports d'échanges commerciaux au cours du XIX^e siècle⁴⁵. Ils apparaissent alors sous la forme de l'aigrette blanche qui vole le long des rivières. Les *Iaranavi* constituent également une minorité de la population locale de *criollos* avec laquelle les Yekuana n'ont jamais cessé d'avoir des relations commerciales, depuis les échanges enthousiastes des premiers contacts⁴⁶.
- 29 Le deuxième nom désignant les Blancs, dans la mythologie yekuana, est *Fañuru*. Il s'agit d'une altération du vocable kariña *pañoro*, lui-même dérivant du terme *español*⁴⁷. Les *Fañuru* sont dépeints comme des soldats ou des policiers. Ils parlent espagnol, sont pauvres, violents et menteurs, et refusent les échanges commerciaux avec les Yekuana (ou alors à des conditions intolérables)⁴⁸. On pourra reconnaître sous cette représentation les premiers soldats débarqués dans le Haut Orénoque ou, mieux encore, les milices aux ordres du baron du caoutchouc singulièrement violent que fut l'infâme Tomás Funes⁴⁹. Mais c'est aussi la majorité de la population de *criollos* qui est la cible des récits sordides narrant les méfaits des *Fañuru*.
- 30 *Iaranavi* et *Fañuru* forment ainsi les deux aspects sous lesquels la figure du Blanc est envisagée : le riche et lointain commerçant et le pauvre et proche soldat. La tendance des commentateurs, fondée sur les jugements des Yekuana, a été d'opposer ces deux figures comme on oppose le Bien et le Mal, *Wanadi* et *Odosha*⁵⁰. Cet aspect est indéniable, mais il dissimule trop facilement le fait que cette évaluation vient qualifier une relation, d'échange ou de conflit, que la mythologie présente de manière fluctuante et dynamique⁵¹.

- 31 Ces deux figures de l'étranger jouent ainsi un rôle important dans la mythologie yekuana : contrairement aux Micmacs (ou du moins à ce que nous savons de leur mythologie), le Blanc ne fait pas seulement l'objet d'un seul récit de genèse. Toutefois nous avons dit que c'est probablement pour des raisons d'étiologie qu'il du être intégré dans les mythes yekuana : c'est ce que confirme la lecture d'un récit très tôt recueilli (en 1959) par de Barandiáran⁵². *Wanadi* y est présenté créant les Yekuana à l'aide de terre obscure et les *Iaranavi* et *Fañuru* à l'aide de terre blanche. À ces derniers fut offert le papier qu'ils utilisèrent pour demander de nouveaux cadeaux : le métal, la monnaie et le cheval. Ce fut là l'origine de la différence entre les Yekuana et les Blancs.
- 32 La dernière figure du Blanc, quant à elle, n'apparaît que rarement et toujours en relation avec les terribles *Fañuru*. C'est le *Fadre*, le missionnaire. C'est sur ce personnage que nous allons maintenant nous attarder.

Une innovation mythologique complexe

- 33 C'est dans un contexte où, sous l'influence maligne d' *Odosha*, les *Fañuru*, après avoir fait la guerre aux Puinave et avoir tenté de tuer à deux reprises *Wanadi*, viennent ravager la société yekuana, en violant les femmes et en réduisant les hommes en esclavage, qu'un *Fadre* apparaît et tient un discours au moins étonnant. La scène se déroule à La Esmeralda, la ville la plus proche du territoire des Yekuana, fondée en 1760 par Apolinar Díaz de la Fuente sur les rives du Haut Orénoque⁵³. Ce *Fadre* « portait une croix qu'il brandissait lorsqu'il s'adressait à nos grands-parents : « *Wanadi* est mort. Il est mort sur ce poteau. Ce n'était pas *Wanadi*, mais bien *Odosha*, c'était un menteur et c'est pour cela que nous l'avons tué » »⁵⁴.
- 34 L'interprétation de cette brève harangue n'est rien moins qu'aisée. D'abord, il convient de se demander quelles furent les relations qu'entretenaient les Yekuana avec les missionnaires. Une tentative non seulement d'évangélisation mais aussi de réduction, sur le modèle des missions jésuites voisines, eut lieu dès 1765, très peu de temps après les premiers contacts entre Yekuana et Espagnols⁵⁵. Le Frère capucin, José Antonio de Jerez de los Caballeros, regroupa, au sein de quelques villages, plusieurs centaines de « païens » dont de nombreux Yekuana, afin de leur faire construire une Église⁵⁶ et de les baptiser tout en éradiquant, pensait-il, leur passé - par exemple, leur polygamie ou leurs différents rituels. La tentative ne dura guère et dès 1769, la mission était abandonnée⁵⁷. Les contacts entre les Yekuana et les religieux devinrent très sporadiques⁵⁸ jusque vers le milieu du XX^e siècle. Plusieurs groupes missionnaires entreprirent alors leur évangélisation, selon des méthodes très hétérogènes : un groupe catholique de la Fraternité de Foucauld s'installa à Santa María de Erebató en 1958 précédé par un groupe évangéliste des *New Tribe Missions* qui fonda plusieurs communautés entre 1947 et 1956⁵⁹. Il n'est pas impossible que les méthodes assez radicales de ce second groupe inspirèrent l'appréhension du christianisme que les Yekuana développèrent au sein des récits mythiques recueillis par Marc de Civrieux à cette époque.
- 35 À partir de ces quelques éléments, comment interpréter le discours du *Fadre* que nous avons cité ? Il nous semble que pour rendre justice à sa complexité, il convient de distinguer d'une part ce que le *Fadre* souhaitait signifier aux Yekuana et d'autre part la manière dont les Yekuana interprétèrent ce discours. Même du seul point de vue du missionnaire, l'énoncé reste ambivalent. Il pourrait s'agir d'une simple tentative

d'extirpation de l'idolâtrie, auquel cas la phrase « *Wanadi* est mort » signifierait que c'est un faux Dieu, une illusion trompeuse. L'identification de *Wanadi* et d'*Odosha* reviendrait alors, toujours dans la perspective de l'évangéliste, à affirmer que *Wanadi* est en fait un Démon, traduction courante d'*Odosha*⁶⁰.

36 Il faut cependant avouer que la prise en considération du point de vue du missionnaire permet de deviner aisément que cette citation de harangue religieuse pourrait tout aussi bien ne dériver que de l'explication de l'Évangile. On ne sait hélas pas comment les missionnaires traduisirent le terme « Dieu » ; peut-être même que cette traduction fit partie du vocabulaire yekuana depuis la fin du XVIII^e siècle. Qu'il s'agisse ou non d'une traduction ordinaire et avérée, il est néanmoins clair que le discours du *Fadre* comprend une identification entre *Wanadi* et Jésus : « *Wanadi* est mort », il est mort crucifié, comme le Christ.

37 Cette citation mythique des paroles du missionnaire peut donc faire référence à deux genres de discours antagonistes : l'extirpation de l'idolâtrie et le récit de la passion du Christ. Toutefois, à l'intérieur de la mythologie, seul le point de vue des Yekuana est pertinent. Or pour le comprendre, c'est à un autre épisode de la mythologie yekuana, l'un des plus originaux, qu'il nous faut faire appel.

38 L'épisode intervient au moment où une garnison de soldats *Fañuru*, influencée par *Odosha* et dirigée par le capitaine *Kahiuru*, a capturé *Wanadi* et le retient prisonnier à Caracas. C'est alors que sortent de leur cachette ces étrangers encore inconnus dénommés *Fadre*.

« Qui es-tu ?, lui demandèrent-ils, D'où viens-tu ? Qui est ton père ?

- Je suis *Wanadi*, répondit-il, Je viens du Ciel. Mon père est *Wanadi* »⁶¹.

39 D'entrée de jeu, le héros culturel yekuana se place en concurrence directe avec le Christ : le Père et le Fils ne font qu'une personne, issue du Ciel. La réaction des missionnaires ne se fait pas attendre.

Les *Fadre* n'apprécièrent guère cette réponse. « menteur ! Tu n'es pas *Wanadi*. Tu es *Odosha* » dirent-ils⁶².

40 Tandis que le discours de *Wanadi* établissait une identification entre lui-même et le Christ, en relation d'homologie avec les conceptions de l'Évangile, celui des *Fadre* s'inscrit très nettement dans une perspective d'extirpation de l'idolâtrie : on retrouve l'identification entre *Wanadi* et *Odosha*, le Diable, tandis que l'identification concurrente entre *Wanadi* et le Christ est qualifiée de mensonge.

« Je suis *Wanadi*, dit-il à nouveau, le Fils de *Wanadi*. Je suis le messager (*damodede*).

Il m'a envoyé ici pour être chef.

- Tu mens, dirent-ils, et c'est pour cela que nous allons te tuer ».

C'est ainsi qu'ils le fouettèrent, à l'aide de lianes, en lui demandant : « A qui appartient ce peuple, ces maisons ? A qui appartient la Terre ?

- Tout est à moi, dit *Wanadi*. C'est moi qui ai tout créé, je vous ai créé également.

- menteur ! Tout est à nous et tu n'es rien, c'est pour cela que nous allons te punir ».

Et ils le fouettèrent de nouveau [...] .

Kahiuru demanda à ses gens de chercher un poteau pour l'y attacher. Il avait une forme de fourche. *Kruza ake*, la Croix, ainsi l'appelaient-ils. Ils apportèrent la croix et ils le clouèrent dessus, avec des clous de métal⁶³.

41 C'est ainsi qu'aux yeux des *Fañuru* et des *Fadre* mourut *Wanadi* - crucifié. Et « ils gardèrent la *Kruza ake* comme une preuve, comme un signe. Pour pouvoir se souvenir. Ensuite, ils confectionnèrent de nombreuses autres croix afin de les montrer aux gens et leur dire : « Il est mort sur cette croix » »⁶⁴.

- 42 Mais ils se trompaient, car *Wanadi* est immortel ; certes les Blancs purent voir son cadavre crucifié, mais dès le lendemain la famille céleste de *Wanadi* assistait à la résurrection de son corps glorieux : « *Wanadi* était comme mort. Mais c'était une apparence : il s'en était allé. Son double (*damodede*) avait quitté son corps »⁶⁵.
- 43 L'identification entre *Wanadi* et le Christ est dès lors complète. Il ne s'agit là ni exactement d'un emprunt, ni seulement de l'interprétation mythologique d'un élément nouveau ; il s'agit d'une synthèse de ces deux genres d'innovation. Les Yekuana ont ainsi refusé l'identification que les missionnaires leur proposaient entre *Wanadi* et *Odosha* et, en empruntant et en reformulant dans leurs propres termes le récit de l'Évangile, ils ont élaboré leur propre identification, celle entre *Wanadi* et Jésus. Cette complexe innovation mythologique repose donc sur un jeu de substitution d'une identification par l'autre ; cette simple substitution devenant extrêmement productive dès lors qu'à chacun des personnages substitués est attaché un récit particulier⁶⁶.

Mythologie et motif graphique

- 44 Enfin, ces identifications et substitutions ne se limitent pas à la sphère de la mythologie. Nous avons vu que le personnage de *Wanadi* était « représenté » de manière métonymique, sur les paniers des Yekuana, par le motif de la croix. On comprend alors ce qui est sous-tendu dans l'énoncé : « Ils gardèrent la Croix comme une preuve, comme un signe. Pour pouvoir se souvenir »⁶⁷. De quoi la croix est-elle le signe ? Quel être ou quel événement permet-elle la remémoration ? Est-elle un artefact représentant la croix sur laquelle le Christ est mort ? Est-elle le motif traditionnel yekuana se référant, de manière complexe, au personnage de *Wanadi* ? Où est-elle, finalement, à la fois cet artefact chrétien et ce motif yekuana ?
- 45 À vrai dire, une même forme simple, la croix, « permet de se souvenir » de trois récits : la description de la passion du Christ, celle des missionnaires ; l'épopée cosmogonique de *Wanadi* et de ses avatars (*damodede*), celle des ancêtres yekuana ; et l'innovation mythique reposant sur l'identification du Christ et de *Wanadi*. Peut-être est-ce la forme graphique de la croix qui engendra cette identification entre *Wanadi* et le Christ, puis le jeu intertextuel de la mythologie yekuana ; peut-être la traduction du terme « Dieu » puis la comparaison des mythes chrétiens et yekuana furent suffisants. Dans un cas comme dans l'autre, la forme simple de la croix permit aux Yekuana de formuler, en un raccourci saisissant et mémorable, le complexe jeu d'identifications sous-jacent à leur innovation mythologique.
- 46 De telle sorte que les Yekuana opérèrent, en parallèle, un double processus de condensation. L'intégration dans leur mythologie d'un schéma narratif provenant d'une mythologie étrangère, la Passion, se traduit par une condensation en un seul personnage d'un personnage autochtone, *Wanadi*, et d'un personnage étranger, le Christ. Parallèlement, une même condensation s'effectua à un niveau iconographique : la même croix devint à la fois une figuration métonymique de *Wanadi* et une figuration métonymique du Christ. La croix, en jouant sur la complexité de son iconicité, condensait ainsi deux êtres différents en une seule forme et permettait d'invoquer non pas deux récits différents mais la condensation de ces deux récits, yekuana et chrétien, en un seul. L'innovation mythologique, audible, se doublait ainsi d'une innovation iconographique invisible.

NOTES

1. Lafitau, Joseph-François, *Moeurs des sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris, Saugrain l'aîné, 1724, tome 1, p. 444.
2. Schuster, Carl & Edmund Carpenter, *Materials for the Study of Social Symbolism in Ancient and Tribal Art. A Record of Tradition and Continuity*, 12 volumes. New York, Rock Foundation, 1986-88.
3. Boas, Franz, *Primitive Art*, New York, Dover Publications, 1955 [1927]; pour un manifeste de l'école défendant et illustrant cette position: Reychard, Gladys A., « Form and Interpretation in American Art », *Proceedings of the Twenty-Third International Congress of Americanists*, 1928, p. 459-462.
4. Lévi-Strauss, Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.
5. Severi, Carlo, *Il percorso e la voce. Un'antropologia della memoria*, Torino, Einaudi, 2004.
6. *Ibid.*, p. 83.
7. Les Yekuana, auxquels la littérature ethnologique se réfère parfois sous le nom de Maquiritare, forment un groupe de langue caribé vivant au sein de la forêt amazonienne du Venezuela. Ils habitent actuellement une région englobant la rive nord du Haut Orénoque et les zones situées en amont des rivières Caura et Ventuari.
8. Hanks, William F., *Intertexts. Writings on Language, Utterance, and Context*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2000, p. 292.
9. De Civrieux, Marc, *Watunna. Un ciclo de creación en el Orinoco*, Caracas, Monte Avila Editores, 1992 [1970] (la troisième édition de ce livre).
10. Manuel Vel ázquez (*Dawaschuwa*) est qualifié de « Capit án de la casa Mawari Anehidi en el Río Cunucunuma » dans la première édition du livre (de Civrieux, Marc, *Watunna. Mitología Makiritare*, Caracas, Monte Alvira Editores, 1970, p. 7). Apparemment, le principal recueil de récits se déroula entre 1950 et 1959 (*ibid.*, p. 9). Les grandes différences entre les publications de 1959-60 (de Civrieux, Marc, « Datos antropológicos de los Indios Kunu-Hana », *Antropológica* 8, 1959, p. 85-146 ; et de Civrieux, Marc « Leyendas Maquiritares », *Memoria de la Sociedad de Ciencias Naturales La Salle*, Tomo XX, n° 56, 1960, p. 105-125 ; n° 57, 1960, p. 175-188) et de 1970 suggèrent un profond travail d'édition et de réécriture de la part du géologue et alchimiste Jean-Marc Sellier de Civrieux et de son ami Manuel Vel ázquez (Margolies, Luise & María Matilde Suarez, « Historia de la Etnología Contemporánea en Venezuela », *Montalban* 6, 1977, p. 720 ; Crespo, Luis Alberto, « Rencontre avec les hommes de la maison cosmique », *Rêveurs du sud. Humanistes français dans la forêt vénézuélienne* (éd) Jean-Marie Lemogodeuc, Biarritz, Atlantica Séguier, 2000, p. 31-46 ; Arvelo-Jiménez, Nelly, « Three Crisis in the History of Ye'kuana Cultural Continuity », *Ethnohistory* 47 (3-4), 2000, p. 741).
11. De Civrieux, *Watunna. Un ciclo... op.cit.*, p. 41-42 et 240 ; Hames, Raymond B. & Ilene L. Hames, « Ye'kwana Basketry : Its Cultural Context », *Antropológica* 44, 1976, p. 11 ; de Barandiáran, Daniel, « Introducción a la Cosmovisión de los Indios Ye'kuana-Makiritare », *Montalban* 9, 1979, p. 851. Les versions de ces mythes publiées en 1959 puis en 1960 (cf. surtout de Civrieux, « Leyendas Maquiritares », *op. cit.*, p. 105-111) n'incluent pas ces raffinements ontologiques : il y est toujours question de *Wanadi* et non de *ses damodede*.
12. De Civrieux, *Watunna. Un ciclo... op. cit.*, p. 42 ; Guss, David, *To Weave and Sing. Art, Symbol, and Narrative in the South American Rain Forest*, Berkeley, University of California Press, 1989, p. 103.
13. De Civrieux, *Watunna. Un ciclo...op. cit.*, p. 43-46.
14. *Ibid.*, p. 46-55 et 195 sqq. L'édition de 1970 est sur ce point plus cohérente que celles qui lui succéderont : tandis que la première présente l'épopée de *Wanadi* d'un seul tenant (p. 39-102), les suivantes la divisent, assez arbitrairement, en deux parties (par exemple, pour l'édition de 1992, p. 41-74, puis p. 195 sqq.).

15. Selon de Barandiáran (« Introducción a la Cosmovisión... », *op. cit.* , p. 798), « il faut remarquer que la version maquiritare actuelle de la Création de l'Homme à partir de l'argile est un trait probablement chrétien » ; ce qui lui permet d'évacuer ce genre d'aspects de son analyse de l'ancienne « cosmovision » yekuana. C'est là manquer toute la productivité de cette forme de savoir.
16. Whiffen, Thomas, *The North-west Amazons*, New York, Duffield, 1915; Farabee, William C., *The Central Arawaks*, Philadelphia, University Museum, 1918; Farabee, William C., *The Central Caribs*, Philadelphia, University Museum, 1924; Roth, Walter Edmund, « An Introductory Study of the Arts, Crafts, and Customs of the Guiana Indians », *Thirty-Eight Annual Report of the Bureau of American Ethnology, 1916-1917*, 1924, p. 313-380; Bruzzi Alves da Silva, Alcionilio, *A civilização indígena do Vaupés*, São Paulo, Centro de Pesquisas de Lauarete, 1962; Yde, Jens, *Material Culture of the Waiwai*, Copenhagen, National Museum, 1965; Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *Basketry as Metaphor*, Museum of Cultural History, California, 5, 1985; Ribeiro, Berta G. (ed) *Suma etnológica brasileira II: Tecnologia indígena*, Petrópolis, Vozes, 1986; voir aussi Henley, Paul, & Marie-Claude Mattéi-Muller, « Panare Basketry: Means of Commercial Exchange and Artistic Expression », *Antropológica* 49, 1978, p. 69 et p. 73-74.
17. Koch-Grünberg, Theodor, *Del Roraima al Orinoco*, Tome III, Caracas, Ernesto Armitano Editor, 1982 [1924], p. 289 ; Mattéi-Müller, Marie-Claude, « Cestería. Sello y metamorfosis de una identidad cultural » dans *Orinoco-Parima. Comunidades indígenas del Sur de Venezuela. La colección Cisneros*, (éd) Wenzel Jacob, Ostfildern-Ruit, Hatje Cantz, 1999, p. 130.
18. Hames & Hames, « Ye'kwana Basketry ..." *op. cit.*, p. 11-12; Guss, *To Weave and Sing. op. cit.*, p. 79 sqq.
19. Henley & Mattéi-Müller, « Panare Basketry..." *op. cit.* , p. 92. Retourarticle19
20. *Ibid.* , p. 93.
21. Par exemple, un motif représentant un singe, un tapir ou un camion : *Ibid.* , p. 93, 110, 113 et 117. Sur l'origine récente des motifs figuratifs : *Ibid.* , p. 90 et p. 96 sq.
22. *Ibid.* , p. 94. Cf. aussi Déléage, Pierre, « Les répertoires graphiques amazoniens », *Journal de la société des américanistes* 93 (1), 2007.
23. Hames & Hames, « Ye'kwana Basketry ..." *op. cit.*, p. 11 sqq.; Guss, *To Weave and Sing. op. cit.*, p. 105-125.
24. De Civrieux, Watunna. *Un ciclo...* *op. cit.*, p. 67, p. 114-117 ou encore p. 185.
25. Hames & Hames, « Ye'kwana Basketry ..." *op. cit.* , p. 11 ; de Barandiáran, « Introducción a la Cosmovisión... » , *op. cit.*, p. 797 (qui ajoute : « Evidemment, la résonance chrétienne de la croix apparaît comme une pure coïncidence ») ; Guss, *To Weave and Sing. op. cit.* , p. 117-118.
26. L'état actuel de l'ethnologie des Yekuana, à notre connaissance, ne permet pas de préciser comment était pensé ce rapport « représentationnel » entre le motif graphique et le personnage mythologique. La fonction d'un tel motif, apparaissant sur les paniers destinés à la consommation du manioc, reste également assez problématique ; dans un séminaire à l'EHESS, au cours de l'année 2004-2005, Carlo Severi a proposé de voir dans la série que formaient les motifs yekuana un art de la mémoire comparable à certaines formes de pictographies amérindiennes.
27. De Civrieux, Watunna. *Un ciclo...* *op. cit.*, p. 16 : « Gente Antigua ».
28. *Ibid.* , p. 22.
29. *Ibid.* , p. 16-22; de Barandiáran, « Introducción a la Cosmovisión... » , *op. cit.*, p. 833-840; Guss, David, « Keeping It Oral: A Yekuana Ethnology », *American Ethnologist* 13 (3), 1986, p. 413-429, p. 416-417.
30. *Ibid.* , *passim*.
31. De Civrieux, Watunna. *Un ciclo...* *op. cit.*, p. 17 et 19.
32. *Ibid.* , p. 196-197.
33. *Ibid.* , p. 198.
34. *Ibid.* , p. 22.

35. Guss, *To Weave and Sing*. *op. cit.*, p. 97-100.
36. Déléage, Pierre, *Le chamanisme sharanahua. Enquête sur l'apprentissage et l'épistémologie d'un rituel*. Thèse inédite, Ecole des hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2005, chapitre 3.
37. Guss, « Keeping It Oral... » *op. cit.*, p. 417.
38. Par exemple, Rand, Silas T., *Legends of the Micmacs*, New York, Longmans, Green & Co., 1894, Leland, Charles Godfrey, *The Algonquins Legends of New England, or Myths and Folk Lore of the Micmac, Passamaquoddy, and Penobscot Tribes*, Boston, Houghton, Mifflin & Co., 1884, ou Speck, Frank G., « European Folk-Tales among the Penobscot », *Journal of American Folklore* 26 (99), 1913, p. 81-84.
39. De Barandiáran, « Introducción a la Cosmovisión... », *op. cit.*, p. 839 qui parle « d'étranges hexamètres ».
40. Où la baleine apparaît également comme un « grand poisson ». Le contexte biblique du récit, où Jonas refuse d'être le prophète de Yahvé (comme tant d'autres), est très pertinent dans le cadre d'une optique yekuana comme nous le verrons par la suite.
41. De Altolaguirre y Duvalé, Angel, *Relaciones geográficas de la gobernación de Venezuela (1767-68)*. Madrid, Imprenta des Patronato de Huérfanos de Administración Militar, 1908, p. 257 sqq.
42. De Civrieux, Watunna. *Un ciclo...* *op. cit.*, p. 198 sqq.
43. *Ibid.*, p. 231.
44. *Ibid.*, p. 207-208.
45. *Ibid.*, p. 101-110. Sur les relations commerciales des Yekuana et des Hollandais : Coppens, Walter, *Del canaleta al motor fuera de borda. Misión en Jiwitiña y otras áreas de aculturación en tres pueblos Ye'kuana del Caura-Paragua*, Caracas, Fundación La Salle, 1981, p. 62 ; de Barandiáran, « Introducción a la Cosmovisión... », *op. cit.*, p. 775.
46. Si l'on en croit les rapports d'Apollinar Díaz de la Fuente et de Francisco Bobadilla (De Altolaguirre y Duvalé, *Relaciones geográficas...* *op. cit.*, p. 306 sqq.). Ces rapports sont la principale source des nombreux récits de ce contact initial : par exemple, de Civrieux, Watunna. *Un ciclo...* *op. cit.*, p. 27-33, de Barandiáran, « Introducción a la Cosmovisión... », *op. cit.*, p. 751-778 ou Useche Losada, Mariano, *El proceso colonial en el Alto Orinoco-Rio Negro (siglos XVI a XVIII)*, Bogotá, Fundación de investigaciones arqueológicas nacionales, 1987, p. 151-171.
47. De Civrieux, Watunna. *Un ciclo...* *op. cit.*, p. 242.
48. *Ibid.*, p. 204 sqq.
49. De Barandiáran, « Introducción a la Cosmovisión... », *op. cit.*, p. 789-793 (en particulier entre 1913 et 1921).
50. De Civrieux, Watunna. *Un ciclo...* *op. cit.*, p. 29 ; de Barandiáran, « Introducción a la Cosmovisión... », *op. cit.*, p. 752-753 ; Guss, « Keeping It Oral... » *op. cit.*, *passim*.
51. Certains Iaranavi deviennent des Fañuru ; plusieurs récits racontent le métissage généralisé entre Iaranavi et Fañuru et ses conséquences, etc.
52. De Barandiáran, « Introducción a la Cosmovisión... », *op. cit.*, p. 752-753.
53. De Civrieux, Watunna. *Un ciclo...* *op. cit.*, p. 256.
54. *Ibid.*, p. 206.
55. De Altolaguirre y Duvalé, *Relaciones geográficas...* *op. cit.*, p. 327 sqq.
56. Dont les fondations ont fait l'objet d'une excavation, cf. de Barandiáran, « Introducción a la Cosmovisión... », *op. cit.*, p. 771.
57. De Altolaguirre y Duvalé, *Relaciones geográficas...* *op. cit.*, p. 327 sqq.
58. Koch-Grünberg (*Del Roraima al Orinoco*. *op. cit.*, p. 300) remarque que lors de son enquête de 1912 les Yekuana n'avaient plus aucun souvenir de leurs contacts initiaux avec les missionnaires ; cf. aussi Coppens, *Del canaleta al motor fuera de borda*. *op. cit.*, p. 234.
59. Medina, Domingo A., « From Keeping It Oral to Writing to Mapping : The Kuyujani Legacy and the De'kuana Self-Demarcation Project », *Histories and Historicities in Amazonia* (ed) Neil L. Whitehead. Lincoln : University of Nebraska Press, 2003, p. 11 ; sur les New Tribe, Arvelo-Jiménez, Nelly, *Relaciones políticas en una sociedad tribal. Estudio de los Ye'kuana, indígenas del Amazonas*

venezolano. México : Instituto indigenista interamericano, 1974 [1971] ., p. 17 sqq. ; sur la Fraternité de Foucauld, Coppens, *Del canaleta al motor fuera de borda. op. cit.* ; pour une synthèse : Arvelo-Jiménez, « Three Crisis ... » *op. cit.* , p. 736-738.

60. Guss, *To Weave and Sing. op. cit.*, p. 103.

61. De Civrieux, Watunna. *Un ciclo... op. cit.*, p. 202.

62. *Ibidem.*

63. *Ibid.*, p. 202-203.

64. *Ibid.*, p. 203.

65. *Ibidem.*

66. À notre connaissance, la première publication de ce mythe date de 1970 (de Civrieux, Watunna. *Mitología Makiritare. op. cit.*). La recompilation de mythes yekuana éditée en 1960 (de Civrieux, « Leyendas Maquiritaires », *op. cit.*) ne comprend pas cet épisode de la crucifixion de Wanadi. Le héros mythique est simplement attaché à l'aide de lianes à un poteau (*ibid.*, p. 112) et il n'y est pas question de missionnaire. Il est donc possible que l'innovation que nous avons étudiée ait pour auteur Manuel Velásquez et qu'elle soit apparue entre 1960 et 1970, à une époque où les missionnaires et leurs récits commençaient à être bien connus des Yekuana. La version de 1960 comprend cependant un épisode intéressant : le prisonnier Wanadi est alors surveillé par un coq ; l'animal se rend compte de la disparition de Wanadi trop tard et alerte Kahuiru en chantant (*Ibid.*., p. 112-113). Le coq joue un rôle très similaire dans la version de 1970 au moment de la résurrection de Wanadi. Ce point mérite deux commentaires. Le premier consisterait à souligner l'association entre le coq et les étrangers ; un autre passage du même mythe (de Civrieux, Watunna. *Un ciclo... op. cit.*, p. 202) montre comment Wanadi transforma les soldats espagnols en animaux domestiques, créant ainsi les chèvres, les cochons, les vaches et les chevaux (mais, il est vrai, pas les gallinacés). Le second, à développer avec prudence, montrerait que la figure du coq a peut-être joué un rôle d'opérateur dans le processus ayant conduit à l'innovation. Dans l'Évangile de Luc, le Christ annonce à Pierre, au cours de la cène, qu'au chant du coq, l'apôtre l'aura renié trois fois - prédiction qui se réalise au début de la Passion. L'iconographie chrétienne de la crucifixion, à laquelle les Yekuana ont pu avoir accès, comprend souvent un coq perché sur la croix : il symbolise, entre autres, le reniement du Christ. Or dans le mythe yekuana, le coq apparaît dans un contexte où la résurrection de Wanadi est niée par les Espagnols : « « Wanadi se fue », tres veces cantó así el gallo », à quoi les Espagnols répondent : « No se ha ido, decían ellos, regañando al gallo, Aquí está » (*ibid.*., p. 203).

67. De Civrieux, Watunna. *Un ciclo... op. cit.*, p. 203.

RÉSUMÉS

Deux traditions des Yekuana (groupe de langue caribe vivant au Venezuela) ont intégré en leur sein le symbole de la croix chrétienne : la mythologie et le répertoire graphique. Afin de mieux comprendre les conditions de cette singulière insertion culturelle, les caractéristiques épistémologiques et narratives de la mythologie yekuana, ainsi que la nature de leur répertoire graphique, sont présentées. L'innovation culturelle concerne, quant à elle, la figure centrale de Wanadi : un personnage mythique qui, dans au moins un récit, fut assimilé au Christ mais aussi à un signe graphique traditionnel, la croix. Dans ce contexte, comment une invention mythologique a-t-elle pu être articulée à une invention iconographique ?

INDEX

Index chronologique : XXe siècle

Thèmes : anthropologie

Mots-clés : croix, iconicité, motif, mythologie, oiseau, panier

Index géographique : Amazonie, Venezuela

AUTEUR

PIERRE DÉLÉAGE

Pierre Déléage est anthropologue américaniste, il étudie les mécanismes de transmission de la culture. Ses recherches actuelles ont trait au rôle des artefacts dans l'apprentissage et la stabilisation des rituels.

pierredeleage@gmail.com